Aunque la problemática del estatus moral de los animales no humanos ha sido discutida por los filósofos desde hace muchos años, solo recientemente ha despertado un interés entre los teóricos dedicados a la filosofía política, como Martha Nussbaum. Cuestiones tales como: ¿deberían incluirse los animales no humanos como parte de una teoría de la justicia? ¿Podrían ser ampliadas las actuales teorías de la justicia para incluir a los animales? Y, si es así, ¿cómo? ¿De qué manera se puede defender y entender que los animales puedan ser "miembros" de las diferentes comunidades políticas? La búsqueda de respuestas a estas preguntas ha definido los desarrollos actuales sobre la justicia animal en la filosofía política contemporánea, esto es, ha vuelto ineludible plantear la cuestión de los derechos de los animales como un asunto de justicia social. La presente compilación de textos ofrece una primera y amplia aproximación crítica a la teoría de Nussbaum sobre la justicia animal en lengua castellana.



La Colección SCRIPTORIUM de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Autónoma de Colombia es un lugar para el ejercicio del pensamiento, la escritura y la creatividad, un lugar en el que es posible desarrollar y acoger tanto los trabajos creativos de largo aliento, como los primeros ensayos de los jóvenes en formación. La colección estimula el diálogo entre las diversas disciplinas de las humanidades y de las Ciencias Humanas, a partir de la edición, publicación y difusión de trabajos sobre autores, temáticas y problemas provenientes de cada una de las disciplinas. La colección acoge los resultados de los trabajos de investigación aplicada que a juicio de los lectores y evaluadores representen un aporte para el desarrollo social, económico, ético, estético y cultural de las comunidades, instituciones e individuos implicados en tales estudios.


ISBN 978-958-5450-06-6



MARTHA NUSSBAUM Y LA JUSTICIA SOCIAL PARA LOS ANIMALES



Filosofía

2

MARTHA NUSSBAUM Y LA JUSTICIA SOCIAL PARA LOS ANIMALES

Apuntes críticos desde las Fronteras de la justicia

JORGE SIERRA
FABRIZIO PINEDA
Compiladores



Colección Scriptorium
Filosofía







MARTHA NUSSBAUM Y LA JUSTICIA SOCIAL PARA LOS ANIMALES

Apuntes críticos desde las Fronteras de la justicia

Jorge Sierra y Fabrizio Pineda
Editores







MEMORIAS

MARTHA NUSSBAUM Y LA JUSTICIA SOCIAL
PARA LOS ANIMALES
Apuntes críticos desde las Fronteras de la justicia

© Universidad Autónoma de Colombia

ISBN: 978-958-5450-06-6
Primera edición: 2019

Corrección de estilo
María Ángela Corredor Moyano

Diseño y diagramación
Fredy Espitia - Estudio 45-8

Impresión

Distribución
Librería Universidad Autónoma de Colombia
Calle 12 No. 5-33 Bogotá

Impreso y hecho en Bogotá, Colombia, 2019

Las opiniones expresadas en este libro son responsabilidad exclusiva del autor y no comprometen en forma alguna a la Fundación Universidad Autónoma de Colombia.

Reservados todos los derechos de autor. Esta publicación no puede ser reproducida ni total o parcialmente, ni registrada, trasmitida o copiada por cualquier sistema de recuperación de información o de reprografía, sin el permiso expreso y por escrito de la Editorial Universidad Autónoma de Colombia.

Contenido

Jorge sierra
Introducción. Nussbaum y el giro político en la cuestión
de los derechos de los animales 7

Martha Nussbaum y Carla Faralli
Acerca de las nuevas fronteras de la justicia. Un diálogo 15

Eduardo Rincón
La 'cuestión animal' desde la perspectiva de Martha Nussbaum:
el papel de las emociones en una teoría de la justicia................... 33

Camilo Valbuena
Alcances políticos y éticos de la justicia para los animales
desde el enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum......... 51

Jorge Sierra
Zootopía o el sueño de Nussbaum de un mundo
sin depredación...71

Fabrizio Pineda
La imagen de lo humano, los animales y la discapacidad.
De los casos marginales al concepto de vulnerabilidad................ 97

Iván Darío Ávila
Las fronteras de Las fronteras de la justicia:
Notas para una crítica materialista del animalismo liberal 119

Yebrail Castañeda
Pensar las capacidades para una formación
Ciudadana incluyente 145

Colaboradores 157

LAS FRONTERAS DE LAS FRONTERAS DE LA JUSTICIA: NOTAS PARA UNA CRÍTICA MATERIALISTA DEL ANIMALISMO LIBERAL

Iván Darío Ávila Gaitán

Resumen

Aunque la teoría de la justicia animal propuesta por Martha Nussbaum pretende, por medio de un kantiano-aristotélico enfoque de las capacidades, ir más allá del antropocentrismo, del racionalismo y de la lógica del "beneficio mutuo", característicos de las tradiciones contractualista y liberal, en este texto se argumenta que dicha teoría no logra alcanzar su objetivo. De hecho, la crítica materialista de raigambre spinoziana permite comprender la forma en que la teoría de la justicia animal prolonga la propia dominación animal. Concretamente, la óptica materialista muestra que el enfoque de las capacidades, a través de la primacía de la esencia sobre la potencia, renaturaliza la situación de subordinación/explotación de los animales no humanos y refuerza la autoridad y la privilegiada posición de poder del Hombre.

> Pese a su fraseología que supuestamente «hace estremecer el mundo», los jóvenes hegelianos son, en realidad, los mayores conservadores. (…) A ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la realidad de Alemania, por el entronque de su crítica con el propio mundo material que la rodea
>
> Karl Marx y Friedrich Engels

> La autoridad de Platón, de Aristóteles y de Sócrates no vale mucho para mí. Me hubiera admirado que usted hubiera aducido a Epicuro, Demócrito, Lucrecio o a alguno de los atomistas y defensores de los átomos. Pues no es de extrañar que aquellos que han inventado las cualidades ocultas, las especies intencionales, las formas sustanciales y otras mil tonterías hayan excogitado espectros y duendes
>
> Baruch Spinoza

> El imperativo categórico huele a crueldad.
>
> Friedrich Nietzsche

Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión es un texto de Martha C. Nussbaum, quizá una de sus obras principales, que ve la luz por primera vez en el año 2006. Es ya más de una década lo que nos separa de las propuestas allí consignadas; sin embargo, se trata de propuestas que no acaban de ser digeridas y que solo hasta el día de hoy, por lo menos en el contexto latinoamericano, están empezando a ser tomadas con la seriedad que merecen. Como ya el mismo título de la obra lo sugiere, Nussbaum tiene un particular interés por trabajar en el campo que denomina "justicia social", el cual no se puede subsumir del todo en el terreno jurídico-político ni tampoco en el ético o moral. De hecho, el problema de la justicia social no es otro que el de la dignidad o, en cualquier caso, el de los derechos fundamentales para seres que se esfuerzan por florecer. De ahí que Nussbaum tenga como referentes centrales las filosofías de Aristóteles y Kant, con mediaciones de las tradiciones liberales utilitarista y contractualista. ¿Cuáles son, entonces, "las fronteras de la justicia"? Es decir, ¿cuáles son los temas de justicia social que se encuentran marginados actualmente, pero que resulta urgente empezar a tener en cuenta? Nussbaum nos propone tres: el de las discapacidades físicas y mentales, el de la justicia transnacional, y, por último, pero no menos importante, el de los animales no humanos, cuestión que nos convoca en el presente escrito.

El capítulo número seis de *Las fronteras de la justicia*, titulado "Más allá de «compasión y humanidad»: justicia para los animales no humanos", es probablemente uno de los textos académicos más influyentes, junto con los escritos por Gary Francione (2000) y Tom Regan (2004), en el ámbito de los derechos de los animales. Normalmente, se suele citar a este respecto el conocido *Liberación animal* de Peter Singer (1999); no obstante, si bien Singer es un autor clásico para los movimientos animalistas en general, no lo es, en particular, para el movimiento por los derechos de los animales, pues su análisis, aunque se centra en la crítica del especismo, entendido como discriminación arbitraria basada en la especie, no alcanza como tal a pensar el complejo terreno del derecho, aun cuando se pronuncie a favor de ciertas iniciativas jurídicas como corolario de su perspectiva utilitarista. Por otro lado, a esta lista podemos añadirle el reciente *Zoópolis, una revolución animalista*, coescrito por Sue Donaldson y Will Kymlicka (2018). Nussbaum, Francione, Regan, Donaldson y Kymlicka, *pese a todas sus discrepancias e irreconciliables diferencias*, son el rostro (neo)liberal y hegemónico del movimiento animalista global contemporáneo, por lo que varias de nuestras críticas a Nussbaum pueden ser extendidas a dichos enfoques.

Ciertamente, la autora estadounidense tiene razón al apuntar que los problemas de la discapacidad, la transnacionalidad y los animales no humanos han sido marginales por mucho tiempo, así como los sujetos de los cuales hablan: personas en situación de discapacidad, migrantes, desplazados e indocumentados, animales domésticos hiperexplotados o salvajes en peligro de extinción, etc. Ahora bien, lo que resulta de entrada llamativo es que la justicia social reclame meramente la inclusión de los excluidos en un modelo que parece no cuestionarse nunca. En otras palabras, Nussbaum presupone las bondades del Estado liberal "democrático" (así como las de una economía de mercado capitalista) y, valiéndose, como veremos, de su "enfoque de las capacidades", clama por ajustar tal estructura a los (problemas) marginales cruciales de nuestra época. El Estado, el capitalismo y la cultura (falogocéntrica) occidental parecen constituir objetos de indagación menores, fantasmas misericordiosos que de vez en vez aparecen explícitamente con el propósito de ensanchar sus límites.

No es casual, por ende, que para Nussbaum las teorías de la justicia social deban ser abstractas, a saber, tener una generalidad capaz de rebasar los conflictos de su tiempo, aunque su origen radique en tales conflictos. La abstracción conlleva extender un modelo histórico dominante para intentar incluir lo que ha sido excluido, sin nunca examinar los límites absolutos del modelo mismo ni su funcionamiento material. Una teoría de la justicia no es otra cosa que un arma potencial del *statu quo* si no se realiza una cartografía crítica de las condiciones materiales en las cuales dicha teoría tiene o está destinada a tener lugar. ¿Cómo funciona la teoría de la justicia *en* las complejas relaciones de poder humano-animal, *en* la global economía de mercado capitalista, *en* la falogocéntrica y patriarcal cultura occidental, *a través de* la(s) racionalidad(es) estatal(es) y de las tecnologías bio y necro políticas, etc.? Estos son interrogantes vitales que Nussbaum no cesa de esquivar y obliterar. En opinión de la autora, la teoría de la justicia podría ser formulada con cierta independencia de los análisis de corte sociológico y, solo en un segundo momento, en el de la "implementación", habría que evaluar sus posibles límites en ese sentido. Sin embargo, lo que implica una perspectiva materialista, como la que aquí se defiende, es una buena comprensión de la forma en la que la teoría está, desde sus inicios e inevitablemente, condicionada (no determinada absolutamente) por fuerzas y estructuras históricas que la rebasan y que es menester analizar. Nuestra pregunta no es, pues, la de las fronteras de la justicia, sino la de las fronteras de las fronteras de la justicia.

Es un logro prominente de Nussbaum considerar la cuestión animal desde la amalgama ética y jurídico-política que es la justicia social y no como un mero problema moral. No obstante, antes que adentrarse en el funcionamiento real del derecho, del poder y de las conductas humanas y animales, la autora prefiere internarse en un debate abstracto típico de lo que Michel Foucault llamaba (con cierto tono despectivo) "historia de las ideas". Así, Nussbaum discute con filósofos contractualistas, en particular con John Rawls, en busca de un mejor modelo para la existencia con otros/as, de un esquema adecuado para la cooperación. En cualquier caso, la versión del contrato

social o acuerdo para un mejor coexistir es bastante singular, dado que se trata de un contrato donde, en principio, no es la racionalidad de las partes pactantes aquello que prima. Nussbaum intenta pensar un contrato más allá de la idea de pacto entre sujetos racionales iguales y más allá de la lógica del "beneficio mutuo": "La idea corriente de que algunos ciudadanos 'pagan su parte' y otros no, de que algunos ciudadanos son unos parásitos y otros son 'normalmente productivos', traduce al nivel de la imaginación popular la idea de que la sociedad es un mecanismo de cooperación orientado al beneficio mutuo" (2007, p. 24).

Así las cosas, el contrato se convierte en una ficción útil, donde se presupone el tránsito de una situación original imaginada (aunque con bases reales) hacia un modelo de cooperación social o coexistencia adecuado. Para Nussbaum, la situación original no es, como en Hobbes, la de un conjunto de individuos en estado de desconfianza sistemática o de guerra (latente) que pactan para establecer un estado político que asegure la vida y proporcione seguridad. De hecho, esa es justamente una de las versiones que dan lugar a la lógica del "beneficio mutuo", donde el pacto social implica *dar algo de sí para recibir otra cosa a cambio*. En el caso arquetípico de Hobbes, el ciudadano entrega todo su poder, sus "derechos naturales", a cambio de la constitución de un poder absoluto capaz de brindar seguridad. En su rechazo a la idea de "beneficio mutuo", Nussbaum muestra atisbos de materialismo, ya que lo que en realidad rechaza es la pura existencia de un contexto de individuos en competencia que pactan para ganar algo a cambio. Con un poco más de impulso, esto podría convertirse en una crítica de ciertas dinámicas inherentes al mercado capitalista y a la manera en que estas, así sea en sus formas sociales primigenias, aún no absolutamente capitalistas, condicionan las concepciones de justicia ligadas a ciertas tradiciones contractualistas.

La situación "primigenia" de Nussbaum es la de un conjunto de seres vivos dependientes e interdependientes que, cada uno a su modo y según su especie, buscan florecer. Tal contexto puede degenerar en una guerra por la supervivencia, en la lucha por el control de recursos escasos y en la explotación y el dominio de unos sobre otros. El contrato propuesto por la autora estadounidense es uno, de corte kantiano y aristotélico, que salvaguarde una serie de derechos fundamentales, mediante los cuales cada criatura, animal o humana, pueda florecer: vida, salud física, integridad física, sentidos, imaginación y pensamiento, emociones, filiación, etc. Como es sabido, la justicia y los derechos son soportados por un enfoque de las capacidades en el cual cada ser merece desarrollar sus capacidades vitales concretas. Si, para Kant, los seres humanos son fines en sí mismos y no meros medios para los fines de otros, en la medida en que, con el uso de su racionalidad, pueden perseguir su propio bien, llevar a cabo su proyecto vital,[1] en opinión de Nussbaum, los animales en su conjunto somos sujetos o agentes,

1 Esta es la base kantiana del concepto de dignidad humana, el cual ha sido central en la formación de los modernos derechos humanos.

es decir, fines, ya que perseguimos nuestro propio bien, nuestro florecimiento, así no se trate de una meta racionalmente fijada. De esta forma, Nussbaum logra construir, al interior de la tradición liberal y gracias al enfoque de las capacidades, una idea de contrato más kantiana y aristotélica que afiliada a la larga tradición contractualista, donde se asume la meta del “beneficio mutuo” con individuos racionales como protagonistas incontrovertibles.

Podría decirse que Nussbaum teje la primera versión posthumanista del contrato social y que, dado su “realismo político antimetafísico”, no solo se trata de un contractualismo posthumanista, sino atento a las condiciones materiales históricas. Pero esta sería, sin lugar a dudas, una tesis difícil de sostener. Si bien Nussbaum, gracias al enfoque de las capacidades, logra ir más allá del racionalismo que atraviesa desde sus inicios las perspectivas contractualistas de cuño liberal(oide), el racionalismo es reintroducido una vez más con el objetivo de asegurar la pervivencia de las “democracias” liberales. Después de realizar su interesante crítica del racionalismo y del “beneficio mutuo”, Nussbaum asevera que el enfoque de las capacidades implica la definición de una “norma de especie”, es decir, del establecimiento de parámetros mínimos sobre lo que significa florecer para cada especie, y que dicha norma es producto de un consenso político alcanzado por sujetos racionales que, idealmente, basan sus decisiones en la mejor información científica disponible. En otros términos, los derechos sustentados en la norma de especie, base de la justicia, son establecidos por la racionalidad de la ciencia occidental y en virtud del buen juicio de seres humanos capaces de actuar como “tutores” de los animales no humanos, así como lo pueden hacer con los niños o con ciertas personas en condición de discapacidad. Nussbaum se refiere a esta situación como “tutela prudente” y “paternalismo inteligente”, y asegura que no viola el reconocimiento de los no humanos como sujetos directos de justicia social, pues, aunque no sean los encargados de llegar al consenso político, sí son sus beneficiados inmediatos. Así, y más adelante volveremos sobre este punto, la autora opaca lo más interesante de su crítica a la tradición contractualista y muestra por qué sigue siendo una ferviente liberal. No es casual que ella misma asevere que el enfoque de las capacidades integra activamente la “familia de concepciones liberales” (2007, p. 26), y que es heredero de los derechos humanos.

Si Nussbaum es consciente de los límites de la razón como génesis del contrato, ¿por qué volver a darle centralidad a la racionalidad por la vía de la idea del “paternalismo inteligente” y de la “tutela prudente”? Básicamente, porque dejar de hacerlo implicaría cuestionar la existencia misma del Estado liberal, a saber, poner de manifiesto sus límites absolutos. Los modernos lugares de la “democracia” son espacios dominados por los juegos de la lógica, la ciencia y la lengua occidentales; de hecho, hasta hace relativamente poco se empezó a pensar la manera de traducir o incluir lenguas minoritarias en el escenario liberal, como las de los pueblos indígenas, lo cual no satisface para nada sus necesidades, ya que una lengua es, a su vez, todo

un modo de vida, y la operación de traducción o inclusión suele funcionar como un simple paliativo de la situación histórica de subordinación. Descentrar la racionalidad occidental del ámbito de las decisiones políticas implica desestructurar las instituciones existentes y estructurar otras nuevas capaces de lidiar con la heteroglosia, con la multiplicidad lingüística y de formas de vida.

No obstante, en el mundo occidentalizado en el que vivimos, las instituciones demoliberales se muestran como el culmen de la historia, aparentan ser incontrovertibles e infinitamente perfectibles. La proliferación de derechos de las mujeres, de los niños, de los pueblos indígenas y colonizados en general, de los animales y de la naturaleza, es un signo de la existencia del Hombre blanco propietario y letrado que funge como modelo capaz de ensancharse cada vez un poco más, pero siempre sin poner en riesgo los privilegios de fondo heredados. Nussbaum se percata del peligro de la pérdida de privilegios en su crítica del contractualismo tradicional y, "encubriéndolo" todo con el argumento del "realismo político", vuelve a incorporar al sujeto racional-patriarcal, al Hombre, en sus elucubraciones. En suma, Nussbaum es la maestra del gatopardismo, del arte de cambiar todo para que todo siga igual, tal y como apuntan Marx y Engels a propósito de los "jóvenes hegelianos" en nuestro epígrafe. Incluso podríamos asegurar que nos encontramos ante una teoría con el potencial necesario para neutralizar muchas de las actuales resistencias a la hegemonía del Hombre occidental y sus instituciones.

Nussbaum fracasa en el intento de cimentar una teoría del contrato de corte posthumanista, sin embargo, ella no es la primera en abonar terreno en esa dirección. Ya para el siglo XVII, el filósofo holandés Baruch Spinoza propuso un enfoque en torno a la cooperación social radicalmente diferente al que luego imperaría en la tradición contractualista. Spinoza, en primer lugar, así como Nussbaum, entiende el contrato como una ficción intelectualmente útil, pues no hay ser humano que viva en un estado prepolítico en sentido estricto. El contrato, por consiguiente, es aquí también una manera de hacer alusión a los diferentes arreglos para coexistir con la esperanza, por supuesto, de pensar el tipo de coexistencia más conveniente para el potenciamiento de las singularidades vivientes involucradas. Este, vale precisar, no es el típico tema de los tipos ideales de gobierno y del mejor gobierno ideal, a la manera de Platón (1988), sino el del mejor de los arreglos dadas las *condiciones materiales existentes*. Por tal motivo, Spinoza no recomienda pasar abruptamente de regímenes monárquicos a regímenes democráticos, ni viceversa; si las *condiciones materiales* no son propicias para uno u otro movimiento, lo más seguro es que el régimen anterior vuelva a instaurarse con una cara quizás más sangrienta y con un derroche inútil de vidas y energía (Spinoza, 1986).

Ahora bien, la perspectiva de Spinoza converge con la de Nussbaum cuando reconoce un hecho material, ontológico, básico, a saber, que no existen individuos aislados, que todos los cuerpos están constituidos por otros cuerpos con los que entablan continuamente relaciones de composición y de descomposición, y que cada

singularidad, en tanto entramado de relaciones, busca perseverar en su existencia y potenciarla al máximo (*conatus*). En ese sentido, en principio, cualquier arreglo político ("contrato") tiene como meta aumentar la potencia vital, el poder, de la colectividad y de las singularidades que la conforman, sin subsumir nunca lo "general" en lo "particular" ni lo "particular" en lo "general" (Butler, 2016). A partir de estas ideas es que Spinoza llega a afirmar que los arreglos democráticos son probablemente los más adecuados respecto a la materialidad de nuestras vidas. En otros términos, si materialmente somos seres heterogéneos ("multitudes", como han dicho Michael Hardt y Antonio Negri (2004), Paolo Virno (2003) y Maurizio Lazzarato (2006)), pero siempre en co-modificación y co-constitución, un esquema de cooperación como el democrático, que permite la máxima expresión de la singularidad al interior de una colectividad, es tal vez el más adecuado para el potenciamiento de la vida misma, ya que se sincroniza con sus dinámicas esenciales. En cualquier caso, como se dijo anteriormente, la democracia no constituye ningún horizonte utópico, y su efectuación depende siempre de condiciones históricas concretas. Esta concepción materialista de la democracia es profundamente análoga a la visión del comunismo que Marx y Engels presentan en *La ideología alemana*. Allí, el comunismo, a diferencia de la corriente utópica francesa (Fourier, Owen, etc.), se entiende como el "movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual" (1974, p. 37).

Spinoza, mucho antes que Nussbaum, le apuesta a una versión materialista del contrato social que, al tiempo, es de semblante posthumanista, puesto que el punto de partida no es otro que la tendencia "natural" de todo viviente a la composición de cuerpos colectivos, con el objetivo de aumentar la singular potencia vital. No se presupone, entonces, un contexto de sujetos racionales que, a través del pacto, persigan el "beneficio mutuo", es decir, que entreguen algo de sí para recibir otra cosa a cambio. *El modelo de Spinoza es físico o "geométrico", no económico: los cuerpos se atraen y se repelen; las fuerzas, bajo ciertas condiciones, aumentan o disminuyen su intensidad; las líneas se conjugan, superponen o dibujan de manera paralela*. Asimismo, si bien Spinoza se centra en las comunidades humanas y muestra un claro sesgo humanista al asumir que los cuerpos humanos se componen mejor entre ellos que con los de los demás animales, por lo que deciden cooperar entre sí,[2] no hay nada en su teoría que

2 Spinoza afirma lo siguiente en el Escolio 1, Proposición 37, de la cuarta parte de la *Ética*: "[…] la regla según la cual hemos de buscar nuestra utilidad nos enseña, sin duda, la necesidad de unirnos a los hombres, pero no a las bestias o a las cosas cuya naturaleza es distinta de la humana. Sobre ellas, tenemos el mismo derecho que ellas tienen sobre nosotros, o mejor aún, puesto que el derecho de cada cual se define por su virtud, o sea, por su poder, resulta que los hombres tienen mucho mayor derecho sobre los animales que éstos sobre los hombres. Y no es que niegue que los animales sientan, lo que niego es que esa consideración nos impida mirar por nuestra utilidad, usar de ellos como nos apetezca y tratarlos según más nos convenga, supuesto que no concuerdan con nosotros en naturaleza" (2001). Dicho sea de paso, con esta cita, que no veo a Spinoza como un autor animalista ni protoanimalista, pero sí

impida pensar en arreglos colectivos donde, incluso, no solo se contemple la participación de animales no humanos, sino del resto de la naturaleza orgánica, de máquinas y del mundo inorgánico en general, cuestión que ya encontramos, por lo menos parcialmente, en diversos mundos indígenas, negros y no occidentales (Escobar, 2014). Spinoza es, probablemente, uno de los referentes centrales para pensar aquello que con Donna Haraway (1995; 2008) podemos denominar "comunidades ciborg" y "comunidades de especies compañeras". Lo más interesante es que, explorando esta vía, no tenemos la necesidad de apelar al conservador "paternalismo inteligente" ni a la "tutela prudente" defendidos por Nussbaum.

Por otra parte, la perspectiva spinociana tiene la ventaja de no substancializar la comunidad política. La comunidad no incluye a quienes tienen una propiedad fundamental, como lo puede ser la racionalidad, la cultura, el lenguaje, etc. En Spinoza, la comunidad se encuentra configurada por cuerpos heterogéneos, los cuales entran en relación dado que se afectan positivamente unos con otros; la base de la comunidad no es la identidad (pese al sesgo humanista mencionado), sino la diferencia irreductible de una multitud de vivientes que se esfuerzan por potenciarse y establecen puntos de articulación. De hecho, Spinoza hace mofa de la idea aristotélica del ser humano considerado, substancialmente, en tanto animal político y racional. De acuerdo con Aristóteles (2004), dado que los seres humanos se definen por su racionalidad, son los únicos que realmente tienen la capacidad de configurar comunidades políticas; solo ellos pueden discutir sobre materias como la paz y la guerra, lo justo y lo injusto, etc. En la tradición contractualista dominante, así como en Aristóteles, la comunidad política queda de antemano cerrada, a saber, signada por la racionalidad de las partes contratantes.

Como vimos, Nussbaum se resiste a definir la pertenencia a la comunidad política teniendo como criterio la racionalidad de los sujetos involucrados. Más aún, cuestiona la tradición contractualista por tener su origen en una cultura estoico-judeo-cristiana que no reconoce a los animales como partícipes de la comunidad ética y política

---

fundamental, en términos ontológicos, para la construcción de teorías políticas y jurídico-políticas no humanistas ni antropocentradas. Existe una tensión no resuelta del todo, a veces de hecho muy productiva, entre el "racionalismo" de Spinoza y su "naturalismo"; tensión que nos obliga a pensar cada vez más, como ya el mismo Spinoza lo quería y lo manifestaba, en una naturaleza racional y en una razón naturada. Probablemente Hegel, y posteriormente Marx, el uno con una inclinación más idealista y el otro con una más materialista, intentaron caminar en esa dirección, aunque sin lograrlo del todo, y con demasiados sesgos humanistas y antropocéntricos aún. Durante el siglo XX y en lo que corre del XXI, volvemos a ver intentos de ir más allá del humanismo y del antropocentrismo modernos, y de la dicotomía razón/naturaleza en filosofías como la de Martin Heidegger, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Antonio Negri, Luce Irigaray, Hélène Cixous, Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Donna Haraway, Judith Butler, Rosi Braidotti, Paul B. Preciado, Enrique Leff, entre muchos/as otros/as. Personalmente, me considero heredero de estas corrientes (minoritarias) de pensamiento, antes que de la "familia liberal" a la que dice pertenecer Nussbaum.

en la medida en que carecen de racionalidad y elección moral, lo que los deja en manos del dominio humano que, a lo sumo, debe ejercerse de forma "responsable", tal como lo muestra el Génesis bíblico. Curiosamente, Nussbaum afirma que fueron los estoicos quienes se fusionaron con la tradición judeo-cristiana para fortalecer la exclusión y el dominio sobre los animales, a diferencia de otras corrientes occidentales como la aristotélica (que se maravilla con su existencia) y la (neo)platónica, que incluso llega a promover el vegetarianismo. Quizás por sus simpatías teóricas, a Nussbaum se le olvida dejar lo suficientemente claro que Aristóteles, en el primer libro de *La política*, defiende la superioridad y el dominio de los seres humanos sobre los animales, así como de los amos sobre los esclavos y, en general, de lo que considera más racional sobre lo menos racional; y, si se sorprende de las existencias animales, es porque admira la forma y estructura abstracta de los mismos, no su materialidad.

Se sabe bien que Aristóteles considera que, de haber una existencia superior, es la de un ser hecho de puro pensamiento (carente de materia) que pensándose a sí mismo es eternamente feliz, completamente realizado, y que actúa como "causa final" del universo entero. Entre el alma y el cuerpo, el alma, especialmente el alma racional, es la mejor de las partes, es la parte realmente divina, pues tiende hacia la inmaterialidad perfecta de Dios. En esto, Aristóteles se acerca a su maestro Platón y al neoplatonismo, corriente para la cual el vegetarianismo era una forma de ascesis y de evitar la contaminación del espíritu, antes que una aceptación de la materialidad compartida con los demás seres de la tierra.[3] No solo el estoicismo, también el aristotelismo y el neoplatonismo impactaron profundamente la historia occidental. La escolástica medieval y la modernidad no se pueden explicar sin dichas influencias. Si Nussbaum oblitera la complejidad histórica de esta miríada de discursos filosóficos, es debido a que permanece encerrada en una escueta "historia de las ideas" que no concibe como realmente constitutiva del entramado cultural que condiciona su propia teoría de la justicia.

Decíamos, para retomar el hilo tras este breve excurso en torno al aristotelismo y el neoplatonismo, que Nussbaum, inicialmente, se resiste a establecer la racionalidad como criterio de pertenencia a la comunidad ética y política; sin embargo, ella misma se encarga de resubstancializar la comunidad por medio de dos gestos: en primer lugar, introduce la figura de los sujetos racionales como "tutores prudentes" y encargados de ejercer un "paternalismo inteligente", lo cual implica que el establecimiento de los criterios de justicia, y por ende de pertenencia, recaen sobre una instancia trascendente que concede o deja de conceder derechos, antes que sobre la materialidad inmanente de los cuerpos (en este sentido, Nussbaum prefiere el modelo judeo-cristiano del Dios amoroso trascendente al modelo materialista que nos hace pensar en términos de inmanencia física [univocidad de Dios spinociana]); en segundo lugar, lo cual resulta más

3 Pierre Hadot (2009) cuenta que Plotino, el más famoso de los neoplatónicos, llegaba incluso a avergonzarse de tener un cuerpo.

sospechoso todavía, la autora estadounidense puntualiza que su enfoque se centra exclusivamente en las "criaturas sensibles". El argumento para cerrar la comunidad en torno a la sensibilidad es el transcrito *in extenso* a continuación:

> ¿Existe un umbral por debajo del cual el malogramiento de capacidades no constituya un daño? Matar un mosquito parecería ser un acto de maldad mínima porque, en principio, el mosquito no siente dolor. Para Singer, es fácil llegar a esta conclusión, pero para el teórico de las capacidades es más complicado, ya que, desde su punto de vista, el bien reside en las oportunidades de florecimiento y no solamente en la sensibilidad. ¿Por qué no iba a ser la capacidad del mosquito para seguir viviendo una de las que está *mal* interrumpir? Aquí es donde creo que el enfoque de las capacidades debería aceptar el buen juicio del utilitarismo. La sensibilidad no es lo único que importa para la justicia básica, pero cabría muy bien dentro de lo posible considerar la posesión de sensibilidad como una condición 'umbral' para la admisión en la comunidad de seres detentadores de derechos basados en la justicia. Cierto es que (…) siempre parece haber algo de violencia gratuita y desagradable en la idea misma de dedicar grandes energías a matar mosquitos. Tampoco deberían matarse innecesariamente otros insectos inofensivos de características similares. Pero ¿acaso viene esto dictado por algún factor de justicia básica? ¿Se trata de una idea sobre la que habría que formular principios políticos elementales? En mi opinión, ya tenemos bastante sobre lo que pensar si nos centramos de momento en las criaturas sensibles.
>
> Dado que el placer y el dolor no son lo único que tiene valor intrínseco para el enfoque de las capacidades, éste no debería afirmar, en sentido estricto, que la capacidad de sentir placer y dolor sea una condición necesaria del estatus moral. Sí que debería adoptar, sin embargo, un enfoque disyuntivo: si una criatura tiene *o bien* la capacidad de sentir placer y dolor, *o bien* la capacidad de moverse de un lugar a otro, *o bien* la capacidad de emoción y filiación, *o bien* la capacidad de raciocinio, etc. (podríamos añadir las de jugar, usar herramientas y otras), entonces posee una posición moral. La ciencia ficción nos recuerda que hay criaturas inteligentes que carecen de la capacidad de sentir placer y dolor. Lo mismo hace la religión: Dios, en muchas concepciones tradicionales, es un ser racional desprovisto de percepción sensorial. Pero la naturaleza que conocemos no es como la ciencia ficción ni la teología. Todas las criaturas que tienen alguna de las otras capacidades relevantes mencionadas anteriormente también poseen la capacidad de sentir placer y dolor. Aristóteles nos recuerda que eso no es fruto de la casualidad: la sensibilidad es esencial para el movimiento, la filiación, la emoción y el pensamiento. (2017, p. 356-357)

Nussbaum afirma, como se puede leer en este fragmento, que la sensibilidad no es el único criterio para demarcar la comunidad, pero que es un lugar "umbral", pues, en la práctica, presupone cualquier otro criterio relevante (sea la racionalidad, la filiación, el uso de herramientas, etc.). Aun así, podríamos preguntar: ¿por qué son esos

los criterios relevantes y no otros? ¿Por qué el criterio límite es la sensibilidad y no, por ejemplo, la nutrición, la capacidad para alimentarse? En realidad, se trata de una cuestión profundamente "arbitraria" para la cual Nussbaum intenta ofrecer argumentos imposibles. En últimas, su argumentación termina reduciéndose a: 1) "acepto el buen juicio del utilitarismo", 2) "la sensibilidad, como dice Aristóteles, es esencial para las otras capacidades"; y la razón más honesta de todas, 3) "ya tenemos suficiente centrándonos en las criaturas sensibles". Asimismo, la autora asevera que su postura no es metafísica, sino "realista", y que la diferencia entre seres sensibles y no sensibles es algo prácticamente obvio, indiscutible. Esto no es así. Nuestras concepciones en torno a la sensibilidad son profundamente históricas y políticas; de hecho, las mismas controversias científicas al respecto lo demuestran. Científicamente hablando, no hay consenso sobre lo que la sensibilidad pueda ser, ni en qué órganos reside. Hay quienes dicen que las plantas son seres tan o más sensibles que muchos animales, solo que su sensibilidad no es equiparable a la de seres que cuentan, por ejemplo, con cerebro y sistema nervioso centralizado. Algo parecido se suele argumentar en torno a la inteligencia. De otro lado, ¿poner como parámetro el tipo específico de sensibilidad humana no es un gesto profundamente "arbitrario", interesado? Es verdad que las capacidades enunciadas por Nussbaum son múltiples e idealmente disyuntivas, pero todas constituyen un reflejo de cierto punto de vista humano. Hecho este que queda al descubierto cuando pensamos en que ninguno de los posibles criterios elegidos excluiría a los seres considerados como humanos. Debería ser un gesto de honestidad intelectual y política asumir cierto grado de "arbitrariedad" en nuestros argumentos.

Que Nussbaum disimule su "arbitrariedad" con una maraña de razones imposibles es sintomático de lo poco materialista que resulta su enfoque (algo, por demás, a lo que los liberales nos tienen acostumbrados). Si la autora tuviera un mayor sentido cartográfico, es decir, si fuera capaz de ubicar las condiciones materiales en las cuales piensa y la manera en que estas determinan parcialmente su teoría de la justicia, sabría que elegir la sensibilidad como criterio "umbral" es una consecuencia perfectamente histórica de su posición en un entramado de relaciones culturales, económicas, tecno-bio-físicas y de poder. Consideremos el siguiente ejemplo: Nussbaum asegura tomar distancia de la concepción jerárquica del universo explícita en la filosofía de Aristóteles: "No deberíamos seguir la línea de Aristóteles cuando proponía la existencia de una ordenación natural de formas de vida, de tal modo que algunas serían intrínsecamente más merecedoras de apoyo y admiración que otras" (2007, p. 355). No obstante, la afirmación, de acuerdo con la cual la sensibilidad es una capacidad esencial y "umbral" (presupuesta por las demás capacidades relevantes), es indisociable de la jerarquía de los vivientes que Aristóteles propone y que permea la cultura occidental. Recordemos una vez más que si los seres sensibles son mejores que los no sensibles para el filósofo estagirita, se debe a que lo más racional impera sobre lo menos racional. De este modo, todos los seres con alma o *ánima*, es decir, impulsados por su propia fuerza vital, son superiores al mero mundo inorgánico.

En esa misma línea, las plantas se definen por su alma nutritiva, los animales por su alma sensitiva (además de la nutritiva) y los humanos por su alma racional (además de las dos anteriores). Como es sabido, las plantas existen para servir a los animales y estos últimos para el provecho de los humanos (así como los esclavos deben estar subordinados a los amos, y las mujeres y los niños, considerados por Aristóteles menos racionales, al hombre de la comunidad familiar): “hay que gobernar a la mujer y a los hijos [...] el hombre es por naturaleza más apto para mandar que la mujer —a no ser que se dé una situación antinatural—, y el de más edad y maduro, más que el más joven e inmaduro” (2004, p. 78-79). Por supuesto, cada ser intenta florecer, cada ser debe desarrollar lo que le es propio, aquello que constituye su bien (cuestión que Nussbaum toma como punto de partida para su enfoque de las capacidades), pero, a su vez, la existencia de cada ser tiende a la de otro ser:

> [...] hay que pensar evidentemente que, de manera semejante, las plantas existen para los animales, y los demás animales para el hombre: los domésticos para su servicio y alimentación: los salvajes, si no todos, al menos la mayor parte, con vistas al alimento y otras ayudas, para proporcionar vestido y otros instrumentos. Por consiguiente, si la naturaleza no hace nada imperfecto en vano, necesariamente ha producido estos seres a causa del hombre. (2004, p. 66-67)

Los diversos existentes son fines en sí mismos, pero también son fines para otros seres que, en la jerarquía de los muertos y los vivos, se acercan más a Dios, al *logos* puro. Privilegiar la sensibilidad dando razones que no se sostienen es obliterar la pertenencia a una cultura que, históricamente, ha tendido a organizar las formas de vida de tal manera que lo racional se perciba como más relevante que lo sensible y lo sensible como mejor que la pura insensibilidad asociada a las plantas y al mundo de lo inorgánico. Instituir la sensibilidad como capacidad esencial y “umbral” sin historizarla ni situarla culturalmente es una manera de reintroducir soterradamente las jerarquías ligadas al falogocentrismo occidental. En síntesis, el arbitrario de Nussbaum, en sentido estricto, no es un arbitrario, sino el corolario inevitable de una localización histórico-cultural concreta que ubica lo humano y el pensamiento (por demás, asociado este a lo masculino) como superior a lo inorgánico y a lo meramente sensible. Incluir los seres sensibles y no solo los racionales en la teoría de la justicia, bajo la idea de tener una capacidad esencial y “umbral”, no significa otra cosa que ampliar un poco el “círculo de consideración moral”, como diría Jesús Mosterín (1998), dejando la estructura jerárquica de fondo como ideal normativo.

Hay una segunda herencia aristotélica en Nussbaum que, desde una perspectiva materialista, compromete su teoría de la justicia basada en el enfoque de las capacidades. Aristóteles pasó a la historia de la filosofía, entre muchos otros motivos, debido a sus conceptos de potencia y acto, ligados a los de materia y forma (hilemorfismo). Realizarse, pasar de la potencia al acto, es, de acuerdo con el estagirita, conquistar

la felicidad, de ahí que Dios sea considerado como un ser absolutamente feliz, pues, siempre realizado, siempre en acto y nunca en potencia, no existe nada que pueda perturbarlo. En el caso de los seres humanos, no basta con tener un cuerpo "humano", hay que hacer lo posible para que el potencial humano adquiera su verdadera forma, es decir, se humanice en sentido estricto. Dios, al carecer de materia, de corporalidad, constituye un ser absolutamente perfecto, imposible de malograr; en contraste, el ser humano debe hacer lo que sea necesario para ejercer al máximo su razón y racionalizar sus costumbres en el marco de una comunidad política, ya que esto es lo que lo define (animal político y racional). Nussbaum retiene de Aristóteles la idea de que cada ser se esfuerza o debería esforzarse por florecer, por desarrollar su potencial o sus diversas capacidades, pero difiere de Aristóteles en cuanto a presuponer un *telos* último y ahistórico para los diversos existentes.

Según Nussbaum, la lista de capacidades mínimas es producto de un consenso político (en el caso de los animales no humanos, de una "tutela prudente" y de un "paternalismo inteligente") basado en el buen juicio de los mejores estudios científicos y, lo que resulta interesante, en la imaginación proyectiva, a saber, en la capacidad para imaginar las vidas animales y su sufrimiento: "¿de qué otro modo podemos proceder si no es imaginándonos la vida de los animales y su sufrimiento? […] La buena escritura imaginativa ha resultado crucial para movilizar la oposición a la crueldad contra los animales" (2007, pág. 349).[4] Adicionalmente, las diversas capacidades a desarrollar, ya lo apuntábamos, deben dar lugar a una norma de especie, a unos parámetros mínimos para el florecimiento de cada individuo en el marco de especies concretas. A diferencia de lo que sucede con el utilitarismo individualista de autores como Peter Singer, aquí no importa simplemente el individuo, por el contrario, cada individuo es concebido en el marco particular de la especie a la cual pertenece. Es cierto, por ejemplo, que determinados seres humanos jóvenes o en condición de discapacidad pueden tener capacidades similares a las de diversos animales, pero su pertenencia a una especie y no a otra hace que esa diferencia no pueda ser sopesada de forma meramente "cuantitativa". La norma de especie, en síntesis, es crucial para el florecimiento en la teoría de Nussbaum, así como, con variaciones, en la filosofía de Aristóteles; sin embargo, Nussbaum introduce lo político, la imaginación y la ciencia para confrontar cierta "ahistoricidad metafísica" del estagirita.

4 La imaginación proyectiva tiene el peligro de lo que Irigaray (2009) ha llamado "especulación", es decir, la proyección de la mismidad humana y sus necesidades en la tematización del Otro, en este caso, del Otro animal. Como veremos más adelante, este es con toda probabilidad el caso de Nussbaum. En tensión con la noción de imaginación proyectiva, nuestro texto defiende la idea de la ciencia ficción, según la cual cualquier descripción científica es ya ficción y, por ende, conlleva siempre imaginación. La imaginación, en suma, no es una herramienta adicional o auxiliar a la exploración científica, sino un componente necesario para conocer el mundo, establecer alianzas vitales y librar disputas políticas.

Dicho lo anterior, ¿cuál es el segundo inconveniente heredado de Aristóteles que, desde un punto de vista materialista, encontramos en el enfoque de Nussbaum y, específicamente, en la cuestión de la norma de especie? Se trata del inconveniente de lo que Gilles Deleuze (2001) llama la primacía de la esencia sobre la potencia, o lo que es igual, de la moral sobre la ética. Deleuze, en su lectura nietzscheana de Spinoza (y spinociana de Nietzsche), muestra la manera en que una imagen esencial del universo entra en tensión con una concepción materialista inmanente del mismo. La pregunta típica de la moral, argumenta Deleuze, es ¿cuál es el ser o la esencia de un ente? De otro lado, la pregunta típicamente ética es ¿qué puede, de qué es capaz un ente, en virtud de las relaciones que lo componen? A este respecto es necesario un breve recorrido por la filosofía de Spinoza con el objetivo de mostrar los puntos flacos de Aristóteles que hereda Nussbaum.

Si algo se destaca en la filosofía spinociana es que su lugar de partida es la univocidad o inmanencia del ser. Spinoza se instala en una discusión característicamente escolástica, a saber, la relación entre Dios o el ser y sus criaturas. Son tres las grandes posturas que intentaron tematizar dicha relación: equivocidad, analogía y univocidad o inmanencia. En la primera de ellas, la relación entre el ser y sus criaturas es equívoca, lo cual significa que Dios y las criaturas son substancias radicalmente diferentes (esta es la postura que podemos hallar en algunas corrientes hebraizadas que afirman la alteridad radical de Dios, incluso su inefabilidad). La segunda postura, cuyo defensor más conocido es Tomás de Aquino (deudor innegable de Aristóteles), afirma la diferencia substancial o esencial de Dios y sus criaturas, pero acepta establecer lazos por analogía (por ejemplo, tanto Dios como el ser humano son racionales, pero mientras el ser humano tiene una racionalidad limitada, Dios es infinitamente racional).

Estas dos apuestas, equivocidad y analogía, tienen en común que su eterna pregunta es la de qué diferencia esencial o substancialmente a Dios y las criaturas y a las diversas criaturas entre sí. Se trata del problema de qué *es* tal o cual cosa y, en ese sentido, cuál es su naturaleza. La naturaleza de algo, como lo propone Aristóteles y lo retoma Aquino para marcar definitivamente el pensamiento occidental que heredaremos luego los pueblos colonizados, es aquello que demarca la forma correcta, normativa, del desenvolvimiento de una forma de vida y, además, aquello que ubica a esa forma de vida en un lugar concreto, con una función precisa para el correcto funcionamiento del universo (jerárquico). De ahí que la pregunta por el ser sea, necesariamente, una pregunta moral, a saber, un interrogante por lo adecuado o *apropiado*. Por último, la tesis de la univocidad o inmanencia sugiere que *no existe diferencia substancial entre Dios y las criaturas, ni entre las criaturas mismas*, lo cual significa que solo existe una substancia que se expresa de infinitos modos. En otras palabras, Dios o el ser se expresa en infinidad de criaturas, lo que quiere decir que 1) lo que diferencia a las criaturas entre sí no es el *ser* y 2) toda criatura *es* Dios y Dios *es* sus infinitas criaturas o modos de expresarse. Esto lleva a Spinoza a concluir que no existe diferencia alguna, en términos substanciales,

entre Dios y la naturaleza. Por ende, no deberíamos plantear la disyuntiva afirmación "Dios o la naturaleza" (teísmo o ateísmo), sino la afirmación inmanentista "Dios, o sea la Naturaleza" (teísmo ateo, o sea ateísmo teísta).

Ahora bien, si en las posturas de la equivocidad y la analogía terminábamos realizando preguntas morales, ¿qué sucede con la tesis de la univocidad? Acá el interrogante, dijimos, no es el de la esencia o substancia de las diversas criaturas, por lo que el problema no es el de lo adecuado o *apropiado* del desenvolvimiento de una forma de vida. Si no existe diferencia de substancia, si todas las formas de vida son expresiones inmediatas, inmanentes, de una única substancia divina, entonces: 1) no existen formas de vida inadecuadas o inapropiadas y 2) las criaturas no se distinguen por lo que *son*, sino por aquello de lo que son capaces en virtud de las relaciones que las componen, es decir, por su potencia entendida como poder de obrar. Aquí comienza la ética para Spinoza (y recordemos que su texto cumbre se titula, justamente, *Ética*). La ética tiene que ver, como la etimología lo sugiere (*ethos*), con los múltiples comportamientos que dan lugar a diversas formas de vida. Si ya no se trata de juzgar a una forma de vida por su adecuación o inadecuación respecto a lo que *es* (moral), entonces de lo que se trata es de entender qué le conviene y qué no le conviene a un cuerpo en virtud de las relaciones con las que se compone o descompone. La ética es el arte de construir una existencia cada vez más rica, cada vez más potente, y siempre procurando la composición, no la descomposición, con otras criaturas (la voluntad de poder nietzscheana guarda mucha relación con esta comprensión de la ética y su tensión con la moral).[5]

Si asumimos la diferencia entre ética y moral atrás descrita, evidentemente la norma de especie a la que Nussbaum alude se enmarca dentro de la tradición moralista, antes que en la línea propiamente ética. A Nussbaum le sigue interesando la pregunta por lo que una criatura (sensible) *es*, no por lo que *puede*. Su enfoque, consecuentemente, no es tanto de las "capacidades", pese a que esto sea lo que el nombre indique,

---

5 La lectura nietzschena de Spinoza y spinoziana de Nietzsche que Deleuze lleva a cabo tiene sustentos textuales bastante sólidos. No es, como a veces se sugiere, una mera analogía sin fundamento alguno. De hecho, el mismo Nietzsche en su carta del 30 de julio de 1881 a Franz Overbeck llegó a escribir lo siguiente: "¡Estoy absolutamente asombrado, encantado! ¡Tengo un *predecesor*, y además de qué clase! Spinoza me era casi desconocido: que *ahora* haya sentido la necesidad de él ha sido un 'acto instintivo'. No sólo su planteamiento general coincide con el mío —hacer del conocimiento el *afecto más potente*—, sino que además me reconozco en cincos puntos fundamentales de su doctrina; este pensador, el más singular y aislado, es el más cercano a mí justo en *estas* cosas: niega la libertad de la voluntad —; los fines —; el orden moral del mundo —; lo no egoísta —; el mal —; aunque las diferencias, naturalmente, son enormes, tienen más que ver con la diversidad de las épocas, de la cultura y de la ciencia. *In summa*: mi soledad, que tantas y tantas veces, como ocurre a grandes alturas, me ha dejado sin respiración y ha hecho que la sangre me circulara con fuerza, ahora al menos es una soledad de dos" (2012, pág. 143-144).

como de las "normas": "la admiración misma que sentimos cuando nos fijamos en un organismo complejo sugiere, al menos, que es bueno que ese ser persista y florezca como la clase de cosa que *es*" (2007, pág. 344. Énfasis míos). Es posible extender todas las críticas a la moral elaboradas por Spinoza y Nietzsche a la filosofía de Nussbaum. En primer lugar, poner en el centro de atención lo que una criatura *es*, no lo que *puede*, implica, de entrada, rebajar su existencia presente, sea cual fuere. La vida misma termina desdeñándose al medirla teniendo como parámetro una norma ideal. No importa que dicha norma sea producto de la elucubración teológica o de la práctica científica, los resultados son similares: se termina 1) avalando una dinámica del juicio que "castiga" las conductas y formas de vida *inapropiadas*, 2) instituyendo un juez capaz de develar la norma verdadera (sacerdotes, científicos, abogados, filósofos, etc.: "tutela prudente" y "paternalismo inteligente") y, en suma, 3) realizando una sustitución del mundo material, con toda su complejidad, heterogeneidad y contradicciones, por el mundo de lo apropiado, bueno o justo. Respecto a esto último, la apelación literal de Nussbaum a la "sustitución paulatina de lo natural por lo justo" (2007, pág. 393) es estremecedoramente diciente.

Podría argüirse que la filósofa estadounidense es consciente de los peligros del moralismo y por eso, primero, su norma de especie es un producto histórico de las investigaciones científicas, la imaginación proyectiva y el consenso político de "tutores prudentes" que ejercen un "paternalismo inteligente" (no de una especie de revelación sobrenatural ni del "descubrimiento" del lugar de las criaturas en una naturaleza eternamente fijada), y segundo, se trata de una norma ideal mínima, no "comprehensiva", como ella la llama, es decir, teniendo en cuenta que su enfoque es de raigambre liberal, el objetivo es establecer una normatividad ético-jurídica, plasmada en derechos fundamentales, para que *mínimamente* se goce de una vida buena. Una vez el desarrollo de las capacidades básicas sean garantizadas, cada criatura está en la libertad de perseguir su propio bien o realización, para la cual no existe normatividad. La meta, diría convincentemente Nussbaum, no es reglar o moralizar la vida entera de las diversas criaturas, sino garantizar formalmente unos mínimos en el curso del desarrollo de sus capacidades. ¿Cómo podría un materialista oponerse a esta atractiva formulación? Precisamente volviendo a las condiciones materiales *en* las cuales Nussbaum elabora su concepción de la justicia y su enfoque de las capacidades.

Es predecible que los derechos de los animales que se desprendan de esta perspectiva funcionen como actualmente funcionan los derechos humanos. Como todo derecho formal liberal, los derechos humanos no garantizan que efectivamente el total de los seres humanos esté en posición de disfrutarlos, pero sí que *algunos* puedan apelar a ellos para enfrentar determinadas situaciones en las cuales los pierden o no los tienen. En otras palabras, los derechos humanos no garantizan que todos tengan los mínimos para una vida buena, todo lo contrario, en el mundo contemporáneo priman las vidas "malogradas", sistemáticamente despotenciadas. Las desigualdades

de clase, en su interacción con las de raza y sexo, se han agudizado. A manera de ejemplo, los inmigrantes indocumentados y los desplazados de África y Asia a Europa o de Latinoamérica a Europa y Estados Unidos y otras partes del mundo debido a conflictos y guerras, con causas comprensibles principalmente a nivel geopolítico de larga data (verbigracia, herencias coloniales), mueren masivamente, entran en redes de explotación sexual y de neoesclavitud, son contratados en condiciones inauditamente precarias, etc. En este contexto, los derechos humanos y el humanitarismo en general que, en últimas, apela a la dignidad producto de ser biológicamente humano, de pertenecer a esta especie en particular, se han convertido en el resquicio final para que quienes tienen la "fortuna" de recibir la susodicha ayuda humanitaria puedan seguir respirando. (Fassin, 2016)

Los derechos humanos han pasado de ser una expresión de la fe idealista en una humanidad dignificada en su totalidad a ser el mecanismo perfecto para mantener apenas con vida a un conjunto de criaturas que, en el marco del capitalismo contemporáneo, se ven en la obligación de luchar por su sobrevivencia mientras ven morir a otras tantas. Resulta completamente vacuo comprometerse con el humanitarismo actual sin realizar una lectura mínima del capitalismo y su darwinismo social, que permite vivir y cualificar a unos mientras mata y deja morir a muchos otros. Marx nos dio una lección inigualable cuando sometió los derechos del hombre y los principios de igualdad, libertad y fraternidad al análisis materialista de las condiciones de explotación en las cuales esos derechos y principios (no) operaban; análogamente, es necesario someter al análisis materialista las ideas de Nussbaum. No basta con desplazar el análisis de la cuestión animal hacia el terreno de la justicia social, urge cartografiar las relaciones de poder, las formas de saber y las técnicas y dispositivos que re/producen la sujeción, subordinación y explotación animal.[6] Veamos, pues, cómo la norma de especie, incluso cuando es entendida como producto de un consenso político, de los estudios científicos disponibles y de la imaginación proyectiva, continúa padeciendo de los males que ya estaban presentes en la filosofía de Aristóteles y que la filosofía de Spinoza nos ayuda a vislumbrar.

Dado el reducido sentido histórico y sociológico de Nussbaum, su trabajo, como el de otros autores del animalismo liberal, suele asumir la dicotomía doméstico/salvaje sin mayores inconvenientes. En otro lugar (Ávila, 2017) he intentado mostrar

6 Nos referimos aquí, indirectamente, al especismo antropocéntrico como un complejo orden histórico tecno-bio-físico-social (noción materialista que se distancia de la famosa definición del especismo como mera "discriminación basada en la especie" (Horta, 2004)). Para profundizar en torno a esta temática recomiendo ver mis trabajos: *De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios La dicotomía humano/animal como problema político* (2013); *Resistencia animal: ética, perspectivismo y políticas de subversión* (2014 [en coautoría con Anahí González]); *De La Santamaría y las corralejas a la metafísica occidental, y viceversa (seguido de Ética, política y animalismo)* (2016); *Rebelión en la granja Biopolítica, zootecnia y domesticación* (2017).

cómo durante el siglo XX emergieron un conjunto de saberes (biológicos, veterinarios y zootécnicos) que empezaron a constituir a los animales domésticos y salvajes como objetos de estudio específicos y en relación con dispositivos concretos (granjas tecnificadas, zoológicos, bioterios, etc.). Por supuesto, dichos saberes tienden a proyectar imágenes de la domesticidad y del salvajismo unívocas, que normalizan ciertas relaciones de sujeción, subordinación y explotación entre humanos y animales no humanos. Quizá el discurso más incisivo ha sido el de la domesticación, acompañado de su respectivo Génesis: la transformación del lobo en perro a manos del Hombre.

Los discursos volcados sobre la re/producción de la dominación animal tienden a ver la domesticación como un proceso milenario que tiene las siguientes características: 1) su punto de referencia es la transformación del lobo en perro, 2) los animales domesticados tienen una relación de simbiosis con el Hombre (quien define, ontológicamente, su existencia misma) y 3) la domesticación significó un momento crucial para el progreso de la humanidad. Por un lado, la transformación del lobo en perro suele aparecer, en muchos manuales de zootecnia, por ejemplo, como el acto heroico de un humano varón que, al desafiar al lobo macho de la manada y matar a la loba hembra, roba los lobeznos y, con el tiempo, los convierte en integrantes de su (heterosexual) hogar al modo de, principalmente, animales de compañía (perros, en sentido estricto). La domesticación del lobo así comprendida, que, pese a la existencia de múltiples teorías, es el mito hegemónico de la domesticación hoy, se ha convertido en la manera de hacer alusión a un proceso mediante el cual múltiples criaturas son creadas por el Hombre en razón de sus necesidades. Por otro lado, los saberes zootécnicos se han encargado de tematizar la domesticación como una relación de simbiosis con el objetivo de naturalizar un conjunto histórico de relaciones de poder, reversibles y susceptibles de subversión. En esta supuesta relación de simbiosis lo que el humano ofrece fundamentalmente es control sobre la vida de un animal para su propio beneficio, mientras que lo que el animal ofrece es, justamente, su vida entera.

Así, para los saberes hegemónicos en torno a la domesticación los animales domésticos no tienen vida más allá de las funciones prescritas con relación a los seres humanos. Por ejemplo, el propósito de una “vaca lechera” es producir leche, fuera de tal función su vida no posee mucho sentido. Precisamente esto es lo que lleva a definir muchas razas como “ganado *de carne*”, “ganado *de leche*”, “animal *de compañía*”, “animal *de trabajo*”, etc. La domesticación, en su tematización hegemónica, convierte funciones en ontologías y, de esa forma, participa en la re/producción de la dominación animal. Afortunadamente, el animalismo se ha encargado de mostrar que las vidas de los llamados animales domésticos no se definen exclusivamente por sus relaciones con los seres humanos y que son más ricas de lo que a menudo se cree; además, los mismos animales domésticos demuestran con sus experiencias en santuarios, al margen de los seres humanos o en culturas minoritarias no tan fuertemente occidentalizadas que *pueden*

más de lo que se dice que *son* (los animales son los primeros spinocianos a través de la expresión de su *conatus*).[7]

Finalmente, se dice que la domesticación de los animales le permitió a la humanidad en su conjunto avanzar un escalón más en la marcha del progreso, por lo cual una cultura es más civilizada en la medida en que domestique más y mejor a los animales, es decir, en la medida en que desarrolle saberes cada vez más útiles para la generación de razas producidas con el objetivo de suplir diversas necesidades. Aquí, ciertamente, la racialización y subordinación de los animales es directamente proporcional a la racialización y la subordinación humana, pues una cultura humana es más inferior entre menos animales tenga bajo su dominio sistemático, y es precisamente la blanca cultura occidental aquella que ha llegado al máximo dominio sobre los animales con saberes como la zootecnia. El problema de la zootecnificación de los Estados, que es, en gran medida, el del desarrollo de los llamados países subdesarrollados, es hoy otra manera de reintroducir el discurso colonial orientado a civilizar a los bárbaros, en el cual el parámetro de perfección es el Hombre blanco, sin lugar a dudas. Un manual escrito por uno de los grandes referentes de la zootecnia llega a afirmar explícitamente cosas como la siguiente:

> Los negros no han domesticado un solo animal por iniciativa propia. Esta falta de originalidad es más llamativa si se considera que tienen a su alcance bestias que, como el antílope Oreas Kanna, parecen creadas *ex professo* para la domesticación. Dondequiera que vemos animales domesticados en poder de negros o negroides, los recibieron éstos de los etíopes, antigua raza camítica colonizadora del norte de África. De la que también recibieron sangre, a juzgar por los caracteres de su cuerpo. Otro grado de cultura, más inferior aún, es el de pueblos que sólo disponen de unas pocas especies animales. [...] Con el desarrollo de la cultura de los pueblos, no sólo aumenta el número de las especies domesticadas por el hombre, sino que, dentro de cada especie, se producen diversos tipos y formas que se distinguen como razas y subrazas, las cuales, por ser mucho más especializadas, resultan particularmente apropiadas para los diversos fines del hombre. Semejante desarrollo de la Zootecnia, se observa hoy en todos los pueblos muy civilizados (Adametz, 1943, pág. 2-3).

Este pequeño *detour* en torno a la domesticación es imprescindible para mostrar cómo, a pesar de que Nussbaum se esfuerce por defender el carácter no “naturalizante” (en el sentido aristotélico del término) ni “sobrenaturalizante” (metafísico, diría ella) de su norma de especie, el efecto de la norma termina siendo el de la naturalización de la dominación animal y el del establecimiento de parámetros morales determinados

7 Ver, por ejemplo, la interesante experiencia del santuario Gaia: http://www.fundacionsantuariogaia.org/ [fecha de consulta: 23 de junio de 2018].

autoritariamente ("tutela prudente") que rebajan la existencia supeditando lo que una criatura *puede* a lo que supuestamente *es*. Esto acontece debido a que Nussbaum exhibe una comprensión de la domesticación como un proceso simbiótico mediante el cual una existencia animal queda atada al ser humano de modo tal que su vida no tenga mucho significado más allá de la relación de sumisión:

> Existen multitud de especies animales para las cuales no es factible una existencia floreciente viviendo libres en la naturaleza, puesto que han evolucionado a lo largo de milenios en simbiosis con los seres humanos. Los perros, los gatos domésticos y la mayoría de las razas de caballo están en esa situación, como lo están muchos animales de granja y algunas aves. Sin duda, esos animales no deberían ser tratados como simples objetos para uso y control a cargo de los seres humanos; siempre debería tenerse en cuenta su propia forma de florecer y sus propios fines. Pero eso no equivale a decir que debamos dejarlos escapar al campo sin control humano alguno sobre ellos. La alternativa sensata desde el punto de vista moral es tratarlos como compañeros que precisan de una tutela prudente, pero que están dotados de derechos propios, aunque los ejerzan a través de esa tutela. [...] (Tampoco me parece que haya nada malo en intercambiar la tutela de los animales por medio de una compraventa, siempre que sus derechos queden debidamente protegidos en esa transacción) (2007, pág. 370-371).

Este fragmento nos permite comprender claramente los inconvenientes del establecimiento de normas de especie por fuera de un análisis juicioso de las condiciones materiales de existencia de las diversas criaturas animales. Ya dijimos que, en primer lugar, Nussbaum adhiere del modo más acrítico al discurso hegemónico en torno a la domesticación, lo cual la lleva a legitimar la conversión de funciones en ontologías, es decir, a aceptar sin ambages que existen animales definidos por su relación de subordinación respecto a los seres humanos. En efecto, Nussbaum reconoce que cada ser tiene una finalidad en sí mismo, pero, al reiterar el gesto especista de acuerdo con el cual determinados animales no tienen vida posible sino en relación con el ser humano y llevando a cabo funciones muy concretas para este, no hace sino confirmar la idea aristotélica de que por más de que los animales sean fines en sí mismos son también medios para los fines humanos. Más aún, si no hay vida allende la "simbiosis", el fin en sí es también ser eternamente medio, es ser-para-otro. Expropiación o apropiación de la vida coherente a cabalidad con la compra y venta de animales, o con lo que la filósofa estadounidense llama eufemísticamente "intercambiar la tutela por medio de una compraventa". Lo cual, además, es una reafirmación del modelo aristotélico de la posesión de los animales por parte del jefe del hogar, que será prolongado por el discurso del derecho romano protagonista en la formalización de un conjunto de relaciones de dominación bajo la idea del "patrimonio", es decir, de que el *pater familias* posee autoridad sobre su mujer, sus hijos,

sus esclavos y sus animales.[8] De acá se desprende que no le cueste a Nussbaum defender la tesis de que el uso de animales como alimento es compatible con su florecimiento:

> […] es mucho más difícil valorar el uso general de los animales como alimento, ya que nadie conoce con exactitud cuál sería el impacto sobre el medio ambiente mundial si toda la población humana del planeta pasase a obtener sus proteínas de fuentes vegetarianas en exclusiva, ni hasta qué punto sería esa dieta compatible con la salud de todos los niños del mundo. En este caso, parece que la mejor solución podría ser la de centrarse inicialmente en un buen trato durante la vida y en una muerte indolora, y fijar el umbral en un primer momento en un punto que sea claramente compatible con la protección de todas las capacidades humanas sin que constituya ninguna vulneración clara de ninguna de las capacidades animales, dependiendo siempre de cómo interpretemos el daño que una muerte indolora supone para diferentes tipos de animales. Sé que incluso ese umbral es utópico hoy en día, pero, a mi entender, es realistamente utópico (2007, pág. 395-396).

Fuera de que justamente la ganadería es hoy una de las grandes causas de deterioro ambiental y, en concreto, de daño de la capa de ozono, y de que apelar a la salud de "todos los niños del mundo" no es ni siquiera un argumento cuando no se han examinado los diversos discursos nutricionales y el papel de muchos de ellos en la dominación animal (el consumo de carne se disparó sólo a partir de la segunda mitad del siglo XX debido a invenciones como la refrigeración en un contexto de marketing exacerbado y depredación capitalista),[9] el problema central es que Nussbaum cree poder encontrar en el consumo de animales un "umbral realistamente utópico" que respete el florecimiento tanto de animales como de humanos. ¿Cómo es posible una relación donde se respete el florecimiento mutuo cuando una de las partes entrega su vida entera para la otra? (¡!). Se trataría de un burdo contrasentido si no conociéramos el discurso hegemónico de la domesticación, según el cual la muerte de un "animal *de consumo*" es compatible con su florecimiento, pues para él ser consumido hace parte, precisamente, de lo que *es*.

---

8 Pese a que Nussbaum asevera que "la familia es una institución política y no parte de una esfera privada inmune a la justicia" (2007, pág. 21), su superficial análisis del funcionamiento de las jerarquías sexuales y del poder patriarcal posibilita una y otra vez el rejuvenecimiento del *pater familias*. La "tutela prudente" y el "*pater*nalismo inteligente", incluida, por supuesto, la defensa de la compraventa de las vidas de los animales no humanos, es muestra de ello. La siguiente cita es bastante ilustrativa al respecto: "Los seres humanos ejercen como tutores que viven con ellos en general y las leyes que regulan el trato permisible pueden seguir muy de cerca el modelo de las leyes que regulan la responsabilidad de los padres con respecto a los hijos" (2007, pág. 388).

9 Asimismo, asumir el consumo corriente de carne como posiblemente necesario para la supervivencia equivale a defender la necesidad de la muerte sistemática de unas criaturas para la salud y el bienestar de otras, algo que los regímenes biopolíticos contemporáneos, construidos en relación con ciertos principios provenientes de la biología evolutiva (supervivencia del más fuerte, adaptación, etc.) (Foucault, 1997), no dejan de repetir.

Podría argüirse que la afirmación de Nussbaum no tiene que ver con su concepción de los animales domésticos, sino con la urgencia de pensar en un contexto donde no se va a dejar de consumir carne de un día para otro; frente a esta posible lectura es preciso recordar que 1) los animalistas que perseguimos la abolición del consumo de carne desde una perspectiva materialista intentamos pensar alternativas de sustitución paulatina, pero esto nunca nos lleva a aceptar la supuesta existencia de "animales *de consumo*" ni vemos compatible la matanza *sistemática* de animales con su florecimiento (¡!), y 2) Nussbaum no solo expresa esta postura para este tipo de problemas, sino que la extiende a los diversos animales a quienes el discurso hegemónico de la domesticación les ha convertido sus funciones, su dominación, en ontología. Veamos, por ejemplo, la postura normativa de Nussbaum con relación al adiestramiento:

> Ni que decir tiene que los adiestramientos crueles son condenables [...]. Pero no parece que de esto tenga que deducirse que no se puede enseñar a un caballo a saltar setos y vallas, o a competir en concursos de doma, o a participar en carreras, ni que no se pueda enseñar a perros capacitados para proezas realmente difíciles, como el *border collie*, para que las hagan. También aquí un cierto paternalismo inteligente sensible a las especies parece proporcionar el resultado apropiado. Ese paternalismo pondera la naturaleza del florecimiento de cada animal según no sólo los progresos característicos de su especie, sino incluso de su *raza*, y diseña una educación y toda una forma de vida adaptada a sus oportunidades de sobresalir en lo suyo. (2007, pág. 371-372. Énfasis míos)

> No se eliminarían ciertos tipos de adiestramiento que, aunque impongan disciplina al animal, lo preparen para manifestar facultades que son parte de su perfil de capacidades característico. Reitero que el hecho de que la brida ocasione molestias al caballo en un primer momento no es algo negativo dentro del enfoque de las capacidades. (2007, pág. 388)

> Algunos animales tienen incluso derecho a una educación adecuada. Un *border collie* que no recibe adiestramiento es, en realidad, objeto de un abuso y lo mismo se puede decir de muchas razas equinas. (2007, p. 390)

Lo que aquí no menciona Nussbaum es que actualmente la idea de raza no solo está desestimada en las ciencias sociales, sino también en la Biología. La idea de raza es conservada exclusivamente por veterinarios y zootecnistas con el único objetivo de perfilar las mejores características físicas y comportamientos de los animales con vistas a su explotación. Pensar que la raza tiene algo que ver con el verdadero florecimiento de un animal es cuestión de ignorancia o de interés por perpetuar un orden especista que es, al tiempo, capitalista. Por otro lado, la idea de que los animales deben ser educados para "sobresalir en lo suyo", es decir, de acuerdo con ciertos lugares en un orden trazado de antemano (carreras en canódromos, por ejemplo), es quizá consecuencia de un *habitus* capitalista que permea enteramente la obra de Nussbaum.

El desdén por la pura holgazanería, la asociación de las capacidades animales con lo que sería un perfil productivo a ojos humanos y, por último, la asunción estructurante de la economía ortodoxa (neoclásica) de que "los seres humanos compartimos un mundo y sus *recursos escasos* con otras criaturas" (2007, p. 321. Énfasis míos) son un buen indicador de lo poco reflexiva que es la autora respecto a lo determinantes que pueden ser para su teoría de la justicia sus propias condiciones capitalistas de existencia. Esto, por supuesto, hace fracasar estrepitosamente la pretensión de ir más allá de una concepción de la sociedad como mecanismo orientado al "beneficio mutuo".

Ahora veamos lo que opina Nussbaum acerca del trabajo animal y de la experimentación en bioterios:

> El derecho análogo a los laborales es el de los animales *de labor* a unas condiciones de trabajo dignas y respetuosas. (2007, p. 393. Énfasis míos)
>
> Debemos admitir, pues, que seguirá habiendo un residuo de tragedia imposible de eliminar en las relaciones entre humanos y animales. Habrá investigaciones dirigidas a promover la salud y la seguridad humanas (y que, por lo tanto, habrá que permitir) que continuarán sometiendo a algunos animales a un riesgo elevado de enfermedad, dolor y muerte prematura. (2007, p. 397)

Con esto queda suficientemente claro el moralismo deudor de Aristóteles que el enfoque de las capacidades carga sobre sus espaldas. En la medida en que prima la esencia sobre la potencia, la moral sobre la ética, lo que se *es* sobre lo que la vida tiene de experimental y abierto, las ricas existencias de las diversas criaturas animales se ven reducidas y opacadas ante una norma especista de especie que define de antemano lo que se supone que significa florecer (así sea lo que *mínimamente* es florecer). De otro lado, esa norma de especie, la nueva moral, afianza el antropo-poder de los nuevos sacerdotes, de quienes establecen la norma misma y, por ende, los límites de la existencia. Así, resulta que, "casualmente", aquello que para muchos animales sería florecer coincide con las necesidades de investigación, alimentación, fuerza de trabajo y entretenimiento humanas.[10]

---

10 Es estremecedora la manera en que Nussbaum con-funde la norma de la especie, el florecimiento y la *productividad* de cada criatura en un orden especista, capitalista y patriarcal que, al día de hoy, permite una explotación sin tregua, pero que así se modificara un poco para darle más tiempo libre a los animales seguiría siendo vilmente apropiador de sus energías y de la mayor parte de sus vidas: "Si asumimos que holgazanear por un prado es el único bien al que pueden aspirar con el tiempo, pecamos de condescendencia hacia los animales […]. En la mayoría de los casos, es mejor que exista una cierta actividad continuada que pasarse el día tumbado al sol, aunque el animal no pueda iniciar totalmente por sí solo la actividad requerida.

Cuando se aplica un paternalismo inteligente y respetuoso, se cultivan espacios para la libertad de elección […]. Toda situación física que sea demasiado limitadora es adversa al florecimiento, como también lo es cualquier rutina que no deje lugar para el juego y la interacción social no coartada". (2007, p. 372)

De repente, el enfoque de la justicia para los animales no humanos termina santificando su dominación, pues muestra cómo para ellos estar sometidos al imperio y la tutela del Hombre es en realidad buscar su propio bien, florecer. Nussbaum, como maestra del gatopardismo característicamente liberal, ha edificado una teoría que lo cambia todo para que nada cambie. La justicia animal, así como sucede hoy con los derechos humanos, no será otra cosa que el instrumento perfecto para defender a *algunos* animales ante ciertos actos de "crueldad" dejando intacto el orden que extermina, sujeta, subordina y explota a salvajes y domésticos de manera sistemática. Pero eso sí, los buenos liberales tienen desde ya una nueva oportunidad para limpiar su conciencia, para asesinar, explotar y divertirse con otras criaturas en paz. Por el momento, para los materialistas, el enfoque de las capacidades es un posible aliado estratégico en situaciones concretas, pero nada más que eso, pues, como se puede leer en el epígrafe de Spinoza que inaugura nuestro texto, la autoridad de Sócrates, Platón y Aristóteles no vale mucho para nosotros. Nuestra opción no es por las existencias *apropiadas* por el imperio del Hombre vía nuevas normas de especie, sino por las existencias *inapropiadas*, esas que no se adaptan, que siempre *pueden* en común más de lo que se cree que *son*. Nuestra opción es, para decirlo con el título de un magnífico texto escrito por Donna Haraway (1999), por esas criaturas siempre *inapropiadas/bles* que nosotras mismas somos.[11]

Bibliografía

Adametz, L. (1943) *Zootecnia general*. Barcelona: Editorial Labor S.A.

Aristóteles. (2004) "Libro I Comunidad política y comunidad familiar". En: *Política*. Madrid: Gredos.

Ávila, I. & González, A. (2014). "Resistencia animal: ética, perspectivismo y políticas de subversión". En: *Revista latinoamericana de estudios críticos animales*. Año I, vol. I.

Ávila, I. (2013). *De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios La dicotomía humano/animal como problema político*. Bogotá: Desde Abajo.

Ávila, I. (2016). "De La Santamaría y las corralejas a la metafísica occidental, y viceversa (seguido de Ética, política y animalismo)". En: *La cuestión animal(ista)*. Bogotá: Desde Abajo.

11 Vale señalar que, en mi opinión, el enfoque de Haraway tampoco resulta del todo satisfactorio. Su defensa de la experimentación animal, así como sus ataques poco constructivos al Movimiento Abolicionista de Liberación Animal, son el correlato de un análisis demasiado superficial de las relaciones de poder y los dispositivos que constantemente re/producen la dominación animal. No obstante, las dimensiones materialistas de su filosofía y su importante, pero limitada, inquietud por los animales no humanos podrían dar lugar a una robusta crítica del animalismo liberal como la que aquí se intentó esbozar.

Ávila, I. (2017). *Rebelión en la granja Biopolítica, zootecnia y domesticación*. Bogotá: Desde Abajo.

Butler, J. (2016). "El deseo de vivir. La *Ética* de Spinoza bajo presión". En: *Los sentidos del sujeto*. Barcelona: Herder Editorial.

Deleuze, G. (2001). *Spinoza Filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets Editores.

Donaldson, S. & Kymlicka, W. (2018). *Zoopolis, una revolución animalista*. Madrid: Errata Naturae.

Engels, F. & Marx, K. (1974). *La ideología alemana*. Montevideo/Barcelona: Pueblos Unidos/ Grijalbo.

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Unaula.

Fassin, D. (2016). *La razón humanitaria Una historia moral del tiempo presente*. Buenos Aires: Prometeo.

Foucault, M. (1997). ''Clase del 17 de marzo de 1976''. En *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. México: Fondo de Cultura Económica.

Francione, G. (2000). *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* Philadelphia: Temple University Press.

Hadot, P. (2009). *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Barcelona: Alpha Decay.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres La reinvención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Haraway, D. (1999). "Las promesas de los monstruos. Una política regeneradora para otros inapropiados/bles". En: *Política y sociedad* Nº 30.

Haraway, D. (2008). *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hardt, M. & Negri, A. (2004). *Multitud Guerra y democracia en la era del imperio*. Barcelona: Debate.

Horta, O. (2004). "Una tipología del especismo Criterios distintivos y significación moral". En: Riechmann, J. (coord..). *Ética ecológica Propuestas para una reorientación*. Montevideo: Nordan-Comunidad.

Irigaray, L. (2009). *Ese sexo que no es uno*. Madrid: Akal.

Lazzarato, M. (2006). *Por una política menor Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Mosterín, J. (1998). *¡Vivan los animales!* Madrid: Debate.

Nietzsche, F. (2012). *Correspondencia Vol. IV 1880-1884*. Madrid: Trotta.

Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.

Platón. (1988). *Diálogos IV República*. Madrid: Gredos.

Regan, T. (2004). *The case for animal rights*. Berkeley: University of California Press.

Singer, P. (1999). *Liberación animal*. Madrid: Editorial Trotta.

Spinoza, B. (1986). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza.

Spinoza, B. (2001). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza.

Virno, P. (2003). *Gramática de la multitud: para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid: Traficantes de Sueños.

COLABORADORES

MARTHA NUSSBAUM

PhD de la Universidad de Harvard, ocupa la cátedra de Derecho y Ética en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Derecho y la Divinity School de la Universidad de Chicago. Su actividad se ha centrado en el planteamiento y desarrollo teórico del "enfoque de las capacidades" como un marco de reflexión sobre la justicia social.

CARLA FARALLI

Doctora en Derecho, en la actualidad se desempeña como catedrática de Filosofía del Derecho de la Universitá di Bologna y es Directora del Centro Interdepartamental de Investigación en Historia del Derecho, Filosofía y Sociología del Derecho e Informática Jurídica (CIRSFID) de la Universitá di Bologna, Italia. También ejerce como editora en jefe de la revista Ratio Iuris: An International Journal of Jurisprudence and Theory of Law and of The Journal of Legal Philosophy.

EDUARDO RINCÓN HIGUERA

Doctorando en Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid. Magister en Filosofía de la Universidad del Rosario. Profesor de la Maestría en Ética y Problemas Morales Contemporáneos de Uniminuto en Bogotá. Miembro del Grupo de Investigación sobre Transiciones Socioecológicas de la Universidad Autónoma de Madrid. Miembro del Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales y del comité editorial de la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales. Investigador en temas de Filosofía Antigua, Ética Animal, Ética Ecológica y Alternativas de Transición Ecosocial.

JUAN CAMILO VALBUENA

Magister en Filosofía de la Universidad del Rosario. En la actualidad se desempeña como docente de la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad del Rosario, Colombia.

JORGE SIERRA MERCHÁN

Doctor en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Magister en Filosofía de la Universidad de los Andes. Se desempeña como docente e investigador del Programa de Filosofía de la Facultad de Ciencias Humanas en la Universidad Autónoma de Colombia. Investigador en temas de Filosofía de la Biología, Ética Animal y Filosofía del Lenguaje

FABRIZIO PINEDA REPIZO

Doctorando en Arte y Arquitectura de la Universidad Nacional de Colombia. Magister en Filosofía de la Universidad del Rosario y Magister en Estudios Culturales de la Uni- versidad de los Andes. Trabaja como profesor e investigador de tiempo completo en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Autónoma de Colombia.

IVÁN DARÍO ÁVILA GAITÁN

Politólogo de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Estudios Culturales y en Filosofía. Doctor en Filosofía de la Universidad de los Andes. En la actualidad hace parte del Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales, de la Red Biopolítica y del grupo de investigación TEOPOCO.

YEBRAIL CASTAÑEDA LOZANO

Candidato al Doctorado en Filosofía de la Universidad Santo Tomás. Maestría en Educación de la Universidad Javeriana. Especialización en Filosofía de la Educación y Licenciatura en Filosofía y Letras de la Universidad de la Salle. Catedrático de la Facultad de Humanidades de la Fundación Universidad Autónoma de Colombia.